

Le psautier de M. Reuss

Autor(en): **Duplan, P.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **9 (1876)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379206>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE PSAUTIER DE M. REUSS

Notre littérature théologique française est bien pauvre, surtout en ce qui concerne l'Ancien Testament ; nous vivons d'emprunts, on l'a souvent remarqué avec tristesse ; et ces emprunts sont faits essentiellement à la science allemande, qui est très riche, soit en commentaires généraux sur toute la Bible, soit en monographies sur des sujets spéciaux. Nous avons pris l'habitude d'y puiser largement, sans nous préoccuper assez de travailler sur notre propre fonds, d'une manière originale. Il faut bien dire aussi, pour être juste, qu'il est un peu décourageant, de nos jours, de publier des œuvres de science théologique. Sauf les professeurs, les étudiants, un certain nombre de pasteurs, qui donc s'intéresse à la théologie et s'en occupe sérieusement ? Le journalisme, les revues, les brochures de tous genres, une foule d'écrits cherchant à plaire plutôt qu'à instruire, ont fait perdre l'habitude et le goût des études approfondies. Le vent n'est pas, aujourd'hui, à la méditation, au recueillement, à la recherche sérieuse, quelquefois pénible, mais toujours fructueuse.

L'étude de l'Ancien Testament, en particulier, est de plus en plus négligée ; dans nos églises, sauf le livre des Psaumes qui occupe une place à part, et dont on a toujours besoin, on a presque oublié les livres de l'ancienne alliance. Le besoin se faisait vivement sentir d'un ouvrage qui, selon M. Reuss lui-même, « sans affecter les allures d'une sèche et laborieuse érudition, offrirait à ceux qui veulent s'instruire sérieusement une explication claire et succincte de toute l'Écriture. »

Aussi me suis-je réjoui lorsque M. Reuss, dans son désir de combler cette lacune, nous a annoncé l'apparition d'un commentaire étendu sur toute la Bible. Ce commentaire peut être apprécié à deux points de vue différents, au point de vue de la

traduction et à celui de l'exégèse. L'auteur a voulu, en effet, nous donner une nouvelle traduction de la Bible. Quels sont à cet égard ses principes ? quelle méthode a-t-il employée ? Jusqu'ici, les traducteurs se sont divisés en deux groupes bien distincts. Les uns se sont surtout attachés à reproduire l'original le plus exactement possible ; ce sont les partisans du littéralisme, qui nous a donné la version de Lausanne. Cette version, malgré ses mérites incontestables, ne deviendra pourtant jamais populaire, à cause de l'obscurité d'un grand nombre de passages qui ont besoin d'être traduits de nouveau pour les membres de nos églises.

D'autres traducteurs, se préoccupant davantage de la clarté et de l'élégance des expressions, leur ont sacrifié le sens rigoureux du terme original, et ont usé en cela d'une liberté qui n'est point permise ; ils ont même été si loin, que des passages entiers de l'Ancien Testament ont été complètement défigurés.

Il est difficile de trouver un juste milieu entre les deux extrêmes dont je viens de parler : d'éviter les inconvénients du littéralisme en en conservant les avantages. M. Reuss a très bien senti cette difficulté, tout en voulant essayer de la surmonter. Voici ce qu'il s'est proposé : « Pour moi, dit-il, la chose essentielle était de rendre exactement le sens de l'original ; le style ne venait qu'en seconde ligne. La traduction doit être fidèle ; mais la fidélité consistera en ce que l'esprit du lecteur, obligé de s'en tenir à une rédaction de seconde main, en reçoive aujourd'hui la même impression que recevait autrefois le contemporain qui parlait lui-même la langue de l'auteur. Or ce but serait manqué, si le traducteur s'attachait trop à la lettre d'un idiome absolument différent du nôtre ; d'un autre côté, il ne doit pas oublier qu'il s'agit ici de documents antiques, qui commandent le respect et la discrétion. La liberté de la traduction a ses bornes, et celle-ci doit offrir au lecteur le reflet de la conception primitive et authentique des anciens auteurs, la reproduction fidèle de leur physionomie littéraire, en un mot, l'image de leur style. »

En ce qui concerne les Psaumes, dont nous avons seulement à nous occuper ici, M. Reuss a-t-il atteint son but ? a-t-il réussi

à rendre exactement le sens de l'original ? Il est impossible de répondre d'une manière sommaire à cette question. Tout d'abord, il faut savoir gré à l'auteur d'avoir tenu grand compte des caractères spéciaux de la poésie hébraïque, en particulier du parallélisme, qui ressort très nettement dans sa version ; les strophes (ce mot étant pris dans son sens le plus large) sont bien mises en relief par le traducteur, ce qui donne à son œuvre un grand charme. Le tort des versions ordinaires, j'en excepte la version de Lausanne, est d'avoir presque entièrement négligé cet élément, qui tient à la nature intime de la littérature poétique des Hébreux.

La traduction qui nous occupe est en général bonne, elle rend assez exactement le sens de l'original ; mais on peut reprocher à l'auteur d'avoir, dans quelques passages, trop sacrifié l'exactitude de l'expression à son amour du rythme ; il n'a pu éviter ainsi de tomber parfois dans l'arbitraire.

Nous en trouvons un exemple dans le Ps. II, 12, au commencement. La plupart des versions traduisent : « *Baisez le Fils*, de peur que, etc. » Cette traduction nous paraît être la vraie, la plus conforme au sens propre des termes originaux. M. Reuss, lui, s'écarte beaucoup ici de ses devanciers en traduisant : *Armez-vous de loyauté*. Il nous dit, pour justifier cette version, qu'elle est la seule possible philologiquement ; car, ajoute-t-il, en syriaque בַּר signifie le *fil*s, en hébreu on dit toujours בֵּן. Mais, dans un grand nombre de passages, בַּר (*bâr*) est indifféremment employé au lieu de בֵּן (*ben*) ; il suffit de citer Prov. XXXI, 2 ; Dan. III, 25 ; VI, 1, 7, 13 ; Esdr. V, 1, 2 ; VI, 14. Il serait impossible, dans ces passages, de traduire ces deux formes autrement que par le même mot, sans les rendre complètement vides de sens. Le mot *loyauté*, d'ailleurs, n'est pas la traduction de בַּר (*bâr*), qui signifie sans doute aussi *pur*, *intègre*, mais, pour traduire par *intégrité* ou *loyauté*, il faudrait בּוֹר (*bôr*). M. Reuss nous dit que s'il y avait quelque difficulté à conserver בַּר, on pourrait le changer en בּוֹ (*bô*) à lui ; ce serait alors vraiment de l'arbitraire. Quant au verbe, on peut, il est vrai, traduire aussi *s'attacher à*, *s'armer*, sens

qui conviendrait fort bien à la traduction ordinaire du mot **בָּר** (*bâr*).

Il y a contradiction, dit notre auteur, si l'on conserve le mot *Fils*, appliqué au Messie, entre l'esprit du Psaume et celui de l'Évangile ; mais au contraire, les mots *Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui*, doivent être rapprochés des paroles qui se firent entendre lors du baptême de Jésus et de sa transfiguration. Le Nouveau Testament, d'ailleurs, en même temps qu'il nous représente Jésus-Christ comme doux et humble de cœur, ne manque pas de nous avertir que le temps viendra où il exercera des jugements terribles sur ceux qui n'auront pas voulu le recevoir comme Sauveur. Il est parlé de la *colère de l'Agneau*. Il ne faut donc pas s'endormir dans une fausse sécurité, il ne faut pas attendre que le sceptre de fer soit levé sur nous pour nous briser. Il n'y a rien là qui contredise l'esprit de l'Évangile, dont les accents pleins de douceur sont aussi accompagnés de sévères menaces contre les rebelles.

Un autre exemple de traduction inexacte, nous le trouvons au Ps. IV, 5, que nos versions traduisent : *Tremblez et ne péchez point*. C'est là le vrai sens du verbe **רָגַז** (*râgaz*), qui signifie aussi *s'irriter*, mais seulement en seconde ligne ; le mot *Tremblez* convient très bien ici. M. Reuss traduit *Grondez toujours*, ce qui offre un sens peu intelligible.

Au Ps. XVI, 10, que nous traduisons ordinairement : *Tu ne permettras point que ton bien-aimé voie la corruption*, M. Reuss traduit : *Tu ne permettras point que ton fidèle voie le tombeau*. Le mot **שָׁחַת** (ou *shakat*) n'a jamais signifié *tombeau* ; dans tous les dictionnaires, il a invariablement le même sens, celui de *corruption*. Au Ps. XVIII, la traduction : *vive l'Éternel ! pour l'Éternel est vivant*, est au moins étrange. Au Ps. XXV, 14, M. Reuss a tort de traduire : *l'amitié de l'Éternel* (est pour ceux qui le craignent). Le mot original **סֹד** (ou *sôd*) désigne quelque chose de plus ; il a le sens d'*intimité*, de *secret*, de *mystère*. Nous devons préférer à toutes les traductions de ce mot, celle de *secret* ou *conseil secret*.

Je viens de passer en revue quelques passages que notre auteur me semble avoir rendus avec peu d'exactitude ; on pourrait

en indiquer quelques autres encore. Mais, en somme, il faut reconnaître que la traduction qui nous occupe a de grandes qualités de clarté, d'élégance, de simplicité. Quelques Psaumes me paraissent traduits d'une manière bien supérieure à tout ce que nous avons eu jusqu'ici ; on peut indiquer à cet égard les Ps. CIII, CXXI, LXVIII, XXIII, LI.

M. Reuss a très bien fait de conserver les noms hébreux, par lesquels Dieu est désigné ; il y a, en effet, une foule de nuances à distinguer ici, qui disparaissent complètement dans nos versions ordinaires, où le mot *Eternel* est uniformément employé. Il vaudrait la peine d'insister sur ce point, mais cela nous entraînerait un peu loin du simple compte-rendu que nous présentons ici. Voilà pour ce qui concerne la traduction. Quant à l'exégèse de M. Reuss, que devons-nous en penser ? Et d'abord, que s'est-il proposé de nous donner ? Laissons-le parler lui-même : « A mon gré, il ne saurait être question ici ni de faire de la critique d'appréciation à l'égard de l'enseignement scripturaire, ni de donner au lecteur des conseils d'appréciation pratique. Le commentateur n'est ni philosophe, ni prédicateur. Au fond, il n'a pas même besoin d'être théologien ou du moins de se poser comme tel. Il doit avant tout être historien, c'est-à-dire que son devoir est de dégager de chaque texte la pensée de son auteur, de la constater en l'élucidant, et de mettre le lecteur à même de s'en rendre compte à son tour et d'en faire tel usage qu'il appartiendra. Or, il ne peut s'acquitter de cette tâche qu'en mettant en œuvre tous les moyens que lui fournit la science : philologie, critique, archéologie, histoire, et son interprétation n'aura de valeur qu'en proportion du savoir érudit qu'il y apportera et de la rigueur des méthodes qu'il y aura appliquées. Mais cette besogne achevée et les résultats solidement établis, le commentateur peut se borner à ne présenter aux lecteurs que le fruit mûr d'un travail de cabinet consciencieux et approfondi. L'essentiel est que ceux qui doivent profiter de ses études arrivent à la connaissance de la vérité, telle qu'il l'a trouvée, avec le moins de peine possible. Le commentateur pourra, selon la nature de chaque écrit qu'il s'agira d'expliquer, s'attacher davantage à l'analyse rai-

sonnée du texte, ou se borner à des notes isolées et indépendantes les unes des autres. » M. Reuss annonce plus loin qu'il suivra cette dernière méthode en ce qui concerne l'Ancien Testament. J'avais pourtant espéré que l'auteur, qui avait promis de donner *une explication claire de toute l'Écriture*, la donnerait aussi pour l'Ancien Testament, et comblerait ainsi, en quelque manière, la regrettable lacune dont je parlais plus haut. En sorte qu'en ce qui concerne les Psaumes, au lieu de l'étude approfondie que nous avons le droit d'attendre, nous n'avons que quelques notes très brèves, qui souvent ne nous apprennent absolument rien. De plus, comme l'auteur n'admet pas l'authenticité des inscriptions placées en tête de chaque Psaume, nous nous trouvons souvent lancés dans toutes sortes d'hypothèses plus ou moins sérieuses.

Parlons tout d'abord de ces inscriptions. D'après la tradition c'est David, le roi d'Israël, qui est l'auteur du livre des psaumes. Notons, en passant, que M. Reuss admet que cette tradition remonte bien haut, déjà au premier siècle, car « les auteurs du Nouveau Testament citent les passages de divers psaumes sous le nom du roi David, et non-seulement des psaumes en tête desquels notre texte hébreu lui-même inscrit ce nom, mais encore d'autres qui nous sont parvenus sans nom d'auteur, (Ps. II ; Act. IV, 25 ; Hébr. IV, 7), ou avec une autre nom (Ps. LXXXIX ; Act. XIII, 22), et, ce qui plus est, le livre tout entier porte déjà le nom de David. » Or M. Reuss fait des réserves nombreuses au sujet de cette tradition. Quels sont ses arguments ? Il importe de bien s'en rendre compte. Les docteurs de la synagogue, dit-il, ne partageaient pas du tout l'opinion que David fût l'auteur de tous les psaumes ; cette opinion existait déjà de leur temps. Ils essayèrent un triage de psaumes, à l'effet de désigner les auteurs d'un certain nombre d'entre eux. Nos Bibles hébraïques nous feraient connaître les résultats de ce travail. Un seul psaume serait antérieur au siècle de David ; le premier du quatrième livre (Ps. XC) qui est attribué à Moïse ; 73 portent le nom de David. Il y a ensuite deux psaumes de Salomon (LXXII et CXXVII) et 28 dont les titres nomment divers personnages de l'entourage de David : Asaph, Coré,

Héman, Jéduthun. Les 46 autres ne sont accompagnés d'aucun nom propre. Ainsi, outre ces psaumes anonymes dont l'époque n'a pas été déterminée, et à la seule exception de Moïse, tous les autres dateraient du siècle de David. « La chose n'est pas impossible par elle-même, nous dit M. Reuss, mais il importe beaucoup plus d'examiner quelle créance méritent les inscriptions. Il est impossible de supposer qu'elles proviennent des auteurs eux-mêmes. » Il cite à ce propos les psaumes LI, XVIII, LXIII, pour montrer qu'il y a contradiction manifeste entre leurs inscriptions et leur contenu. « Les inscriptions sont donc, dit-il, fort sujettes à caution, en tout cas elles ne sont pas un argument suffisant pour établir les droits d'auteur de qui que ce soit. » Puis, il ajoute quelques thèses qui résument sa critique : 1° partout où, dans les psaumes, il est question du temple, d'un culte unique à Jérusalem, il est impossible de songer à l'époque de David ; 2° les psaumes qui mentionnent l'exil, qui parlent des catastrophes nationales, amenées par les péchés du peuple, appartiennent à un siècle beaucoup plus récent que celui de David ; 3° beaucoup de psaumes parlent de persécutions endurées de la part des ennemis, il n'est pas possible de les placer au temps de David. Que devons-nous penser de ces affirmations ? Tout d'abord, il est évident pour nous que, si la plupart des psaumes sont dus à David, tous ne sont pourtant pas de lui, comme le témoignent suffisamment les noms divers que nous avons indiqués. C'est une coutume très générale chez les poètes orientaux, que de mettre une inscription où le nom se trouve contenu ordinairement en tête et quelquefois à la fin de leur composition. Cette coutume a été suivie aussi par les Hébreux, comme le montre le commencement des prophètes, ainsi que d'autres passages de l'Ancien Testament. Il est donc téméraire d'affirmer que les inscriptions des psaumes ne peuvent être authentiques, puisque l'usage oriental est en leur faveur. Un grand nombre de psaumes n'ont pas d'inscription ; cela montre qu'on a respecté l'état primitif du livre, et qu'il n'y a pas eu d'arbitraire. M. Reuss objecte, il est vrai, qu'on peut rendre raison de ce fait, en admettant que ceux qui firent les inscriptions les composèrent d'après certaines hypothèses, mais qu'ils ne purent

pas en former sur tous les psaumes ; mais il a lui-même détruit la force de cette explication, en nous informant que, dans un certain nombre de psaumes, les inscriptions ne cadrent pas avec le contenu. L'opinion de l'authenticité est la plus conforme à l'histoire, car si nous demandons *quand* ces titres ont été ajoutés et *par qui*, on nous répond qu'ils ont dû l'être par les hommes qui dirigèrent la collection du canon. Or nous savons que ces hommes étaient des juifs consciencieux et scrupuleux, et il n'y a pas d'exemple qu'ils aient eu la hardiesse de faire au texte des additions arbitraires. Dans la plupart des inscriptions, nous trouvons des noms propres précédés de la lettre *Lamed*, qu'il faut considérer comme servant à désigner l'auteur. Si nous n'admettons pas cette signification du *Lamed*, nous nous jetons souvent dans de graves difficultés de traduction, étant réduits à suppléer arbitrairement un sens qui mette l'inscription en harmonie avec le contenu du texte. C'est sans doute pour avoir essayé sans succès de ce procédé, que M. Reuss prétend avoir trouvé dans les inscriptions des contradictions insolubles. Quant aux autres difficultés signalées par notre auteur, elles disparaissent si l'on admet que les psaumes se partagent en *deux périodes*, qui offrent deux moments poétiques fort distincts : l'un est celui de David et de Salomon, l'autre celui de la captivité et des temps qui l'ont immédiatement suivie.

L'exégèse de M. Reuss porte naturellement l'empreinte de ses préoccupations dogmatiques ; il nous faut renoncer à trouver ici les sens qui nous sont familiers, mais ces sens ont-ils au moins quelque apparence de vérité ? Examinons, avant de répondre, quelques psaumes, et tout d'abord le psaume XVI.

Pour notre auteur, ce psaume paraît exprimer un sentiment individuel et ne point être composé pour l'usage de la communauté. L'idée dominante est celle du bonheur d'être avec Dieu, le poète se félicite du lot qui lui est échu dans ses rapports avec un Dieu protecteur, et compte échapper à tous les dangers ; cette dernière idée est exprimée en trois phrases absolument synonymes. Mais, pour M. Reuss, les trois dernières strophes sont d'une *obscurité désespérante*. Et nous n'en som-

mes pas surpris, du moment que l'auteur ne veut pas reconnaître dans ce psaume un sens prophétique, sens évident lorsqu'on réfléchit un peu. Il n'aborde pas la question du prophétisme dans les psaumes ; il se contente d'affirmer qu'il ne peut être question du Messie. Or, j'affirme à mon tour que David parle ici comme type du Messie, et alors toute contradiction disparaît. Les derniers versets du psaume sont cités dans le Nouveau Testament comme étant accomplis en la personne du Sauveur. (Act II, 25, 32.) Notre psaume est encore cité comme une prophétie par saint Paul dans sa prédication à Antioche. (Act. XIII, 35, 37.) Il faut donc nous en tenir à l'interprétation que le Saint-Esprit lui-même a donnée par la bouche des apôtres. Je reconnais cependant que ce psaume exprime également les sentiments et les espérances de David et d'autres fidèles de l'ancienne alliance, comme aussi les sentiments et les espérances des fidèles sous l'économie de grâce. Mais, avant tout, nous avons ici une prophétie concernant le Messie. M. Reuss ne voit dans ces mots, *tu me feras connaître le sentier de la vie*, que l'espoir d'une prolongation de vie ici-bas, une délivrance de tout danger. Mais nous pouvons dire avec Calvin : « C'est se faire une trop maigre idée de la grâce de Dieu que de dire qu'il nous fait connaître seulement quelques années de vie. » Il s'agit évidemment de cette vie glorieuse dont le Christ est en possession et qu'il communique à tous ses rachetés.

Voyons encore le psaume XLV, qui a obtenu une certaine célébrité dans l'histoire de l'exégèse. Il va sans dire que M. Reuss écarte résolument ici toute allusion au Messie, car, selon lui, l'interprétation messianique fait trop de violence au texte. Tout doit être entendu au sens propre, littéral ; on ne peut rien déterminer quant au roi auquel le poète a dû s'adresser. Il s'agit réellement d'une noce de roi, et ce psaume ne doit son admission dans le recueil officiel qu'à une interprétation suggérée par le spiritualisme de l'exégèse théologique.

On peut répondre à M. Reuss que le roi dont il s'agit est appelé « Dieu » (v. 7 et 8), et « l'éternité » est présentée comme l'un des caractères de son règne. L'épître aux Hébreux nous montre positivement que ce psaume se rapporte au Roi-Messie.

(I, 8, 9.) On sait d'ailleurs que dans l'Écriture les rapports de Dieu avec son peuple sont souvent représentés sous cette même image de l'union conjugale. (Esa. LIV, 3; Jér. III, 1; Math. IX, 15. Le cantique.) Aussi nous sommes forcés de reconnaître à ce psaume un caractère prophétique et messianique.

Ce qui empêche M. Reuss d'attribuer à David le psaume XXVI, c'est la prétendue contradiction qu'il croit y voir avec le psaume précédent. « Voilà bien, dit-il, un poète qui n'a rien à se reprocher et qui se sépare des méchants, au passé comme au présent. Et l'on veut que ce soit le même qui, au psaume précédent, demandait si humblement pardon des fautes de sa jeunesse! De pareilles hallucinations exégétiques n'ont plus même besoin d'être réfutées. » Il y a ici, selon lui, un cantique mis dans la bouche de la communauté des fidèles, qui, réglant leur vie sur les commandements de Dieu, attendent que celui-ci les protège. Nous ferons remarquer qu'il n'y a ici de contradiction que pour celui qui se contente d'un examen superficiel. Il est facile de le démontrer. Que dit David dans ce psaume XXVI? Il en appelle au témoignage de Dieu touchant son intégrité; il allègue son attachement constant à Dieu et à sa grâce, ainsi que son antipathie profonde pour les menteurs, les hypocrites et les meurtriers. Il proclame son affection sincère pour le service de Dieu, et demande de ne point partager le sort des méchants. Il s'en remet à la miséricorde de Dieu: « Délivre-moi, sois-moi propice! » Il exprime enfin sa résolution de persévérer dans son espérance en l'Éternel.

Et M. Reuss ne craint pas de dire: « Nous avons ici un poète qui n'a rien à se reprocher; » comment expliquer alors ces expressions: « Délivre-moi, sois-moi propice! » Il faut être halluciné soi-même pour les mettre dans la bouche de quelqu'un qui n'aurait rien à se reprocher. Cela vient de ce que notre auteur n'a pas voulu reconnaître le sens évident du v. 6: « Je lave mes mains dans l'innocence. » Il rapporte cette innocence à David, tandis qu'elle se rapporte, selon nous, au Messie. David se préparait par la repentance et par une obéissance consciencieuse, ainsi que par l'observation des purifica-

tions typiques, à offrir les sacrifices qui représentaient la grande expiation, fondement de sa foi et de son espérance. C'est dans ce sens seulement qu'il a pu dire : « Je lave mes mains dans l'innocence. »

Les exemples d'exégèse superficielle et arbitraire abondent dans le commentaire de M. Reuss ; j'aurais pu en fournir d'autres ¹. L'auteur procède le plus souvent par simple affirma-

¹ Puisque nous cherchons des exemples, je parlerai encore du Ps. 68, ce *mont Blanc de l'exégèse*, comme on l'a appelé. Il a résisté jusqu'ici à toutes les interprétations (400), et M. R. n'a pas mieux réussi que ses devanciers. D'autres, comme M. de Mestral, ont éclairci quelques passages, mis en avant des conjectures ingénieuses, mais le psaume dans son ensemble reste une énigme. Les difficultés grammaticales fourmillent ; on n'y rencontre pas moins de treize mots qu'on chercherait en vain ailleurs. Les constructions sont peu ordinaires ; les ellipses paraissent fréquentes. Comment M. R. entend-t-il ce psaume ? Tout d'abord, il écarte résolument l'élément prophétique, comme dans le ps. 26. Ce serait, selon lui, tout simplement un chant religieux destiné à être chanté dans les grandes solennités du temple et n'ayant rien de commun, ni avec l'esprit de conquête ou le bruit des batailles, ni avec la théologie ou l'histoire du christianisme. La première strophe contiendrait une espèce d'exorde, dont le sujet serait le rapport entre Jéhova et le monde. La puissance de Dieu est telle que ses ennemis ne peuvent lui résister. La seconde strophe fait ressortir les bienfaits du gouvernement de Dieu à l'égard de ses fidèles. Ensuite viennent trois tableaux : le trajet du désert, la conquête de Canaan et la prise de possession par le Dieu d'Israël. Puis le poète se place au point de vue de l'actualité historique. Il a sous les yeux une situation malheureuse, de laquelle Israël sortira par la foi. La ruine des oppresseurs appartenant à l'avenir, le moment actuel est consacré aux cérémonies du culte. Dieu reste avec son peuple, le temps viendra où la gloire de son temple sera reconnue par le monde entier. Le psaume aurait été écrit du temps des guerres d'Antiochus III et de ses fils contre les rois macédoniens de l'Égypte. — Il est vrai que ce psaume diffère beaucoup de ceux qui sont attribués à David, dans le recueil. Mais ce n'est pas là une raison pour nous faire mettre en doute la vérité de l'inscription. La divergence de style s'explique par celle des sujets ; d'ailleurs, le ps. 18, qui est aussi attribué à David par son inscription et par 2 Sam. XXII, offre des points de ressemblance assez frappants avec celui qui nous occupe. Les titres des psaumes ne sont probablement pas infaillibles, mais ce sont des renseignements précieux dont on doit admettre l'exactitude jusqu'à preuve du contraire. Il est vrai que le temple de Jérusalem fut bâti après la mort de David ; aussi

tion, malgré l'évidence ; qu'on examine encore l'explication du psaume LI pour s'en convaincre. Nous ne sortons pas, avec M. Reuss, du cadre étroit des événements et des hommes de

n'est-il pas question, dans ce psaume, au v. 30, du *temple de Jérusalem*, mais du palais spirituel et céleste où Jéhovah siège dans la gloire ; il faut donc, selon nous, rapporter les mots : de *son temple* au v. 29, et traduire : *Tu as fait cela pour nous de ton temple : sur Jérusalem les rois t'apporteront des offrandes.*

La pensée générale est claire : Dieu se lève, ses ennemis seront dispersés ; Dieu conduit son peuple à travers le désert, il écrase les peuples cananéens. En conséquence, les rois lui paieront des tributs ou lui apporteront des offrandes à Jérusalem. *Donne gloire à Dieu.* Mais, il y a une foule de passages qui demeurent obscurs. L'obscurité commence surtout avec la 4^e strophe. Après avoir rappelé les grâces que Dieu fit à son peuple dans le désert, David aborde la grâce la plus signalée : la défaite des ennemis, la conquête de Canaan. Il s'engage alors dans le récit d'une bataille qu'il met dans la bouche des messagers de la victoire, et qui paraît bien confus. Il doit être question de quelque bataille décisive à la suite de laquelle les Israélites furent établis dans le pays de Canaan. Les chants de triomphe sont souvent mis dans la bouche des femmes. (Ex. XV, Jug. V.) Il est question, au v. 12, de la part que les femmes prennent au partage du butin ; ne pourrait-on pas traduire : *Celle qui a l'habitude de garder la maison partage le butin ?* — Mais les v. 13 et 14 ont beaucoup occupé les interprètes. Ils sont surtout divisés au sujet d'un mot qui termine le premier hémistiche et qui ne se retrouve que dans un seul passage de l'Ancien Testament, Ezéch. XL, 43. Le mot *che-phataïm*, que l'on a traduit par *bergeries*, signifie proprement : *parc, étables* ; l'expression, *être couché entre les étables*, désigne, selon Winer, *une vie paisible, s'écoulant au sein d'une grande abondance.* Et ce sens conviendrait assez bien ici. Voici ce que nous aurions alors : Quand vous fûtes enrichis des dépouilles de vos ennemis, en paisible possession du pays de Canaan, vous ressembliez à une colombe aux ailes d'argent, au plumage d'or. Traduction Reuss impossible ici. (*Comparer commentaire*). Le v. 14 a offert aussi de grandes difficultés. — Mais le dernier mot ne peut-il être considéré comme un nom propre, celui d'une montagne au sud de Sichem, mentionnée dans Jug. 9, 48 ? — M. R. traduit, *l'obscurité*, mais les *psaumes* ont un mot plus connu pour désigner *l'obscur, tselem, tsalmavet*. Il s'agit dans ce verset des rois ennemis, mis en fuite par la puissance de Dieu, mentionnés au v. 13. Or David ne veut pas sans doute parler d'une neige réelle tombée sur le *Tsalmon*, mais il a voulu dire que le pays devint blanc comme le *Tsalmon* quand il y neige ; De Wette et Tholuck pensent qu'il s'agit de la blancheur des ossements répandus dans la campagne, tant était considérable le nombre des morts. Cette

l'époque à laquelle les psaumes doivent avoir été composés. Cela tient à ses principes exégétiques et à sa méthode, que, pour ma part, je ne crois pas justes. Mais les discuter ici serait

explication paraît assez naturelle. Au v. 15, la montagne de Bashan est *le mont Hermon* au pied duquel se trouvait *Khaszor*, la capitale du royaume de Iabîn et le centre de la confédération. C'est une expression poétique bien choisie pour désigner *la confédération elle-même*. Le mont Hermon est une *montagne de Dieu*, c'est-à-dire une montagne excellente, remarquable, très élevée. On pourrait faire de ces deux premiers vers des vocatifs, avec M. R. et Laus. *Montagne de Dieu ! montagne de Bassan !* etc. Mais ce n'est pas nécessaire. On a pensé que cette montagne était *Sion*. Mais, quoique Josué eût conquis Jérusalem, il n'y transporta pas l'arche, ou, s'il l'y transporta à la suite de l'armée, elle ne s'y arrêta pas. Après la pacification, elle fut déposée à Shilo. Pendant la guerre, elle marchait avec les guerriers. Il ne s'agit pas ici d'une montagne particulière, mais du pays montagneux où Israël venait de s'établir, et qui est l'image du peuple d'Israël lui-même. Nous avons ici un défi lancé aux Cananéens. *Tous vos efforts seront vains, vous ne nous chasserez pas*. D'une manière plus générale, les royaumes du monde seront impuissants dans leurs efforts contre le *royaume de Dieu*.

Mais, voici encore, au verset suivant, une expression embarrassante ; *Sinaï est dans le sanctuaire*, ou dans *la sainteté*. Que signifie cela ? — M. R. traduit : *Le Seigneur vint du Sinaï dans le sanctuaire*, c'est une meilleure traduction, mais elle n'éclaircit pas toutes les difficultés. Ne pourrait-on pas voir ici une répétition de ce qui précède : *Le Seigneur est au milieu d'eux, le Dieu du Sinaï est dans son sanctuaire*, c'est-à-dire au milieu de son peuple, où il manifesta sa présence ? Le v. 18, qui parle de la victoire remportée par *l'Éternel* pour son peuple, est une prophétie de l'Ascension de Jésus-Christ et de la fondation de l'Église chrétienne par l'effusion du Saint-Esprit.

Venons-en pour terminer, au v. 30. L'obscurité est ici dans les détails. On a dit que *la bête des roseaux* désigne l'Égypte ; *la troupe de taureaux*, *la Syrie*. Mais le v. 31 s'oppose à cette explication, puisque de grands seigneurs viendront précisément de *l'Égypte pour adorer Dieu*. *L'armée (ou la bête) des roseaux* désignerait l'armée des Cananéens, qui se serait concentrée au nord-ouest du lac Mérom, ou spécialement les troupes de Iabîn, donc les états étaient situés au nord de ce lac. *La troupe de taureaux* indiquerait les bandes venues de Bashan (Ps. 22) ; les *veaux des peuples* seraient les diverses peuplades venues du littoral de la mer. Il s'agit ici de victoires remportés par *Dieu lui-même*, à la fin de la guerre contre les Syriens de Szoba. (2 Sam. X. — 1 Chron. XVIII.) Nous avons dit que M. R. place ce psaume dans la période qui suivit la mort d'Alexandre ; et, d'après lui, il exprimerait le désir que les juifs dispersés en Syrie et

trop long. Même au point de vue purement philologique, il y aurait beaucoup à redire ; M. Reuss, qui est pourtant un théologien de grand savoir, nous donnera-t-il mieux pour les autres livres de l'Ancien Testament ? C'est ce que l'avenir nous apprendra.

P. DUPLAN,
pasteur.

en Egypte fussent bientôt réunis en Palestine pour y procéder à un massacre général de leurs ennemis. Ceci repose sur le verset où il est dit : *Je ramènerai de Bashan, des profondeurs de la mer.* M. R. sous-entend les *juifs*, tandis qu'il s'agit des *ennemis*. Il voit aussi dans la *bête des roseaux* et la *troupe de taureaux* l'Egypte des Ptolémées et la Syrie des Séleucides à une époque où ces deux puissances étaient en guerre, sous Antiochus III et Ptolémée IV, et sous leurs fils. Il a construit son interprétation sur les passages les plus obscurs et sur les expressions dont le sens est le moins assuré.

Quant à l'époque de la composition de ce psaume, on peut la placer avec Hengstenberg, à la fin de la guerre contre les Ammonites et les Syriens, au moment où l'arche était ramené à Jérusalem.
